PERBANDINGAN HUKUM ISLAM

Konsep Nasikh dan Mansukh:

Keberlakuan, Prinsip Perubahan, dan Pergantian Hukum

Berdasarkan Relevansi Hukum sebagai Perbedaan Mendasar
dari Batalnya Suatu Perintah atau Amar Hukum,
serta Amandemen UUD 1945 Pasal 37

Ahmad Wansa Al-faiz, S.I.P.
Peneliti Independen — Sejarah, Filsafat Hukum, & Kajian Islam
Bandar Lampung, 2026

ABSTRAK

Artikel ini mengkaji konsep *nasikh* dan *mansukh* dalam ushul fiqh sebagai doktrin penggantian hukum dalam tradisi Islam, serta membandingkannya dengan mekanisme amandemen UUD 1945 Pasal 37 sebagai prosedur konstitusional perubahan hukum dasar negara Indonesia. Argumen sentral yang dikembangkan ialah bahwa kedua sistem — Islam dan ketatanegaraan modern — mengandaikan suatu *logika relevansi hukum* yang membedakan secara tajam antara penggantian norma karena sudah tidak lagi relevan dengan kondisi masyarakat (*nasikh* / amandemen) dari pembatalan norma karena cacat prosedural atau pelanggaran hierarki (batal demi hukum / *fasid*). Kajian ini menemukan bahwa baik fiqh Islam maupun hukum tata negara Indonesia menerapkan prinsip *lex posterior derogat legi priori* dengan kualifikasi masing-masing: dalam Islam melalui otoritas wahyu bertahap (*tadrij*), dalam konstitusionalisme melalui kehendak rakyat yang terstruktur. Implikasi teoritis yang dihasilkan membuka cakrawala untuk kajian filsafat hukum komparatif yang melampaui dikotomi hukum agama dan hukum negara.

Kata Kunci: *Nasikh, Mansukh, Ushul Fiqh, Amandemen Konstitusi, Relevansi Hukum, UUD 1945 Pasal 37, Perbandingan Hukum Islam*

I. PENDAHULUAN: DUA TRADISI, SATU PROBLEMATIKA

Setiap sistem hukum yang hidup menghadapi masalah yang sama: bagaimana ia merespons perubahan zaman tanpa kehilangan koherensi internalnya. Persoalan ini bukan semata-mata teknis, melainkan filosofis — ia menyentuh pertanyaan tentang sumber otoritas, batas perubahan yang sah, dan hubungan antara hukum yang lama dengan hukum yang baru. Dua tradisi hukum yang tampaknya berbeda dunia — *ushul fiqh* Islam dan ketatanegaraan modern Indonesia — ternyata telah mengembangkan jawaban yang secara struktural serupa, meskipun berbeda dalam fondasinya.

Dalam tradisi Islam, problematika ini dijawab melalui doktrin *nasikh* dan *mansukh* — doktrin yang mengatur bagaimana suatu nash (teks hukum) dapat menggantikan nash yang lain, bukan karena nash lama itu cacat atau salah, melainkan karena kondisi historis yang melingkupi penurunannya telah berubah. Dalam konstitusionalisme modern Indonesia, problematika yang sama direspons melalui mekanisme amandemen yang diatur Pasal 37 UUD 1945 — sebuah prosedur yang memungkinkan perubahan konstitusi tanpa meruntuhkan fondasinya.

Artikel ini berargumen bahwa perbedaan mendasar yang harus ditegaskan dalam kedua sistem ini bukanlah antara hukum lama dan hukum baru, melainkan antara **penggantian yang sah karena irelevansitas** (nasikh/amandemen) dan **pembatalan karena kecacatan** (fasad/batal demi hukum). Membingungkan keduanya berakibat fatal: ia dapat melegitimasi penghapusan norma yang masih relevan, atau sebaliknya, mempertahankan norma yang sudah tidak berlaku dengan alasan 'kesakralan teks'.

Secara metodologis, artikel ini menggunakan pendekatan perbandingan hukum (comparative law) dengan basis analisis doktrinal, dilengkapi dengan dimensi historis dan filosofis. Sumber primer yang dirujuk mencakup literatur ushul fiqh klasik (Al-Ghazali, Al-Amidi, Ibn Hazm, Al-Syatibi) serta teks konstitusi, risalah sidang BPUPKI/PPKI, dan naskah sidang Panitia Ad Hoc MPR.

II. NASIKH DAN MANSUKH DALAM USHUL FIQH

A. Definisi dan Ruang Lingkup

Kata *nasikh* (ناسخ) secara etimologis berasal dari akar kata *n-s-kh* yang memuat dua makna dasar: pertama, *al-izalah* (penghapusan, seperti dalam *nasakhtu al-kitaba* — saya menghapus tulisan); kedua, *al-naql* (pemindahan/pencetakan, seperti *nasakhtu al-kitaba* yang bermakna 'saya menyalin'). Ambiguitas semantik ini sendiri mencerminkan hakikat doktrin: *nasikh* bukan sekadar penghapusan, melainkan pemindahan fungsi regulatif dari satu nash ke nash yang lain.

Secara terminologis, para ulama ushul fiqh mendefinisikan *nasikh* dengan beragam rumusan. Al-Ghazali dalam *Al-Mustashfa* mendefinisikannya sebagai:

> *"Khithab yang menunjukkan gugurnya hukum yang telah ditetapkan oleh khithab sebelumnya dengan cara yang sekiranya, jika khithab pertama saja yang ada, hukum itu akan tetap berlaku."*
>
> — *Al-Ghazali, Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*

Sementara Al-Amidi dalam *Al-Ihkam* menekankan dimensi temporal: nasikh adalah "berakhirnya masa berlaku hukum syar'i melalui khithab syar'i yang datang kemudian." Yang patut dicatat dari definisi ini adalah penggunaan kata *"intiha'"* (berakhir) bukan *"ibthalan"* (pembatalan) — sebuah perbedaan yang akan menjadi kunci pembahasan kita.

Terminologi Kunci: Nasikh dan Mansukh
Nasikh (ناسخ): dalil/teks yang menggantikan; yang datang kemudian; pengganti
Mansukh (منسوخ): dalil/teks yang digantikan; yang lebih dahulu; yang tergantikan
Naskh: proses/peristiwa penggantian itu sendiri sebagai mekanisme hukum
Mansukh 'anhu: subjek hukum yang kepadanya aturan lama semula berlaku
Nasikh bih: teks/dalil yang secara konkret menjadi agen penggantian

B. Syarat dan Rukun Nasikh yang Valid

Para ulama ushul menetapkan sejumlah syarat agar suatu klaim *naskh* dapat diterima. Syarat-syarat ini merupakan mekanisme perlindungan epistemologis agar doktrin naskh tidak disalahgunakan untuk mengeliminasi teks yang tidak disukai. Secara garis besar, syarat naskh yang valid meliputi:

- **Adanya Ta'arudh (pertentangan) yang nyata** — dua hukum tidak dapat dilaksanakan secara bersamaan. Jika masih memungkinkan untuk dikompromikan (al-jam'u wa al-tawfiq), maka upaya kompromi wajib didahulukan.
- **Kedua nash berada pada tingkat otoritas yang setara atau nasikh lebih tinggi** — tidak ada naskh dari hadits ahad terhadap Qur'an, tidak ada naskh ijma' atau qiyas terhadap nash qath'i.
- **Nasikh datang kemudian (ta'akhkhur)** — keterlambatan temporal nasikh dari mansukh adalah syarat mutlak. Inilah yang membedakan naskh dari ta'arudh biasa.
- **Hukum mansukh adalah hukum syar'i amaliyah** — akidah, nilai-nilai dasar (ushul), dan hukum yang sudah pasti qath'i tidak dapat di-naskh.
- **Ada dalil yang menetapkan ta'akhkhur** — berupa riwayat sahabat, pengakuan Nabi, atau qara'in (indikasi) historis yang kuat.

C. Jenis-Jenis Nasikh: Tipologi Penggantian

Ulama ushul mengembangkan tipologi naskh yang komprehensif berdasarkan tiga dimensi utama: (1) objek yang di-naskh, (2) sumber nasikh, dan (3) modus operandi penggantian.

Jenis Nasikh	Deskripsi	Contoh
Naskh Tilawah wa Hukm	Teks dan hukumnya sama-sama dihapus	Sebagian riwayat tentang ayat rajam
Naskh Hukm duna Tilawah	Hukumnya dihapus, teks tetap dibaca	QS Al-Baqarah 2:240 (diganti 2:234)
Naskh Tilawah duna Hukm	Teks dihapus, hukumnya tetap berlaku	Riwayat 'sepuluh susuan'
Naskh Qur'an dengan Qur'an	Sumber setara, paling tidak kontroversial	QS 2:115 diganti QS 2:150
Naskh Sunnah dengan Qur'an	Diakui jumhur ulama	Shalat ke Baitul Maqdis → Ka'bah
Naskh Sunnah dengan Sunnah	Diakui dengan kualifikasi hierarki hadits	Awal: larangan ziarah kubur → izin

D. Nasikh versus Takhshish, Ta'wil, dan Istitsna'

Problematika terbesar dalam aplikasi doktrin naskh adalah membedakannya dari mekanisme interpretasi lain yang juga membatasi keberlakuan suatu nash, namun dengan cara berbeda. Al-Syatibi dalam *Al-Muwafaqat* menegaskan bahwa kegagalan membedakan naskh dari takhshish adalah sumber kekacauan metodologis yang serius dalam fiqh.

Mekanisme	Cara Kerja	Efek terhadap Nash Lama	Contoh
Nasikh	Nash baru menggantikan karena kondisi berubah	Hukumnya gugur, teks bisa tetap	QS 2:240 → 2:234
Takhshish	Nash umum dibatasi oleh nash yang lebih spesifik	Hukumnya masih berlaku untuk sebagian	"Bunuhlah musyrikin" → kecuali ahl dzimmah
Ta'wil	Redefinisi makna melalui interpretasi kontekstual	Hukumnya tetap, maknanya diperluas/dipersempit	"Tangan" dalam QS 5:38
Istitsna'	Pengecualian yang disebutkan dalam nash itu sendiri	Hukumnya tetap dengan pengecualian internal	"Kecuali yang beriman dan beramal salih"

E. Logika Historis Nasikh: Tadrij sebagai Prinsip

Doktrin naskh tidak dapat dipahami terlepas dari prinsip *tadrij* (graduasi) dalam legislasi Islam. Al-Syatibi dalam *Al-Muwafaqat* mengembangkan teori bahwa syariah Islam diturunkan secara bertahap bukan karena ketidaksempurnaan tujuan akhirnya, melainkan karena kepekaan terhadap kapasitas penerimaan manusia (*mura'at ahwal al-mukallafin*). Ini adalah legislasi yang responsif terhadap realitas sosial — sebuah konsepsi yang sebenarnya melampaui positivisme hukum.

Kasus paling emblematik adalah pengharaman khamr (minuman keras) yang berlangsung dalam empat tahap: (1) penyebutan bahwa dalam khamr ada bahaya besar (QS 2:219); (2) larangan mendekati shalat dalam keadaan mabuk (QS 4:43); (3) seruan untuk menjauhi (QS 5:90); (4) penegasan sebagai *rijs* (najis) yang wajib dijauhi (QS 5:91). Masing-masing nash sebelumnya di-naskh oleh nash berikutnya, bukan karena nash sebelumnya 'salah', melainkan karena kondisi kesiapan masyarakat berubah.

Prinsip *tadrij* ini mengandung implikasi epistemologis yang penting: hukum dalam Islam bukan sekadar perintah statis yang turun dari langit tanpa mempertimbangkan konteks penerimanya. Ia adalah *khithab* (sapaan/pesan) yang berdimensi dialogal antara Yang Memberi Hukum (al-Syari') dengan subjek hukum (al-mukallaf). Dalam logika inilah nasikh dapat dipahami bukan sebagai koreksi terhadap nash terdahulu, melainkan sebagai *penyelesaian tugas historisnya* yang kemudian diteruskan oleh nash berikutnya.

III. RELEVANSI HUKUM SEBAGAI PERBEDAAN MENDASAR:NASIKH VERSUS BATALNYA AMAR HUKUM

A. Mengapa Pembedaan Ini Fundamental?

Argumen inti artikel ini adalah: **nasikh dan batalnya suatu amar hukum adalah dua kategori yang secara ontologis berbeda**, meskipun keduanya berujung pada tidak berlakunya suatu norma hukum. Kegagalan membedakannya bukan sekadar kesalahan teknis, melainkan kekeliruan kategoris yang dapat berimplikasi serius: ia bisa membenarkan penghapusan norma yang masih sahih dan relevan (dengan menyebutnya 'mansukh'), atau menolak nasikh yang sah dengan berdalih 'hukum belum batal'.

Secara konseptual, perbedaan mendasar ini terletak pada dua sumbu: (1) sebab tidak berlakunya, dan (2) status validitas norma semasa berlakunya. Nasikh mengandaikan bahwa norma yang digantikan adalah norma yang valid, sah, dan benar pada masanya — ia tidak berlaku lagi bukan karena cacat, melainkan karena tugasnya telah selesai. Sementara itu, norma yang batal (fasid/batil) sejak semula mengandung kecacatan yang membuatnya tidak pernah sah secara penuh.

Dimensi	Nasikh	Batalnya Amar Hukum (Fasid/Batil)
Sebab tidak berlaku	Kondisi/konteks berubah; tugasnya selesai	Cacat intrinsik: prosedural, substansial, atau hierarkis
Status semasa berlaku	Valid, sah, wajib dipatuhi	Cacat sejak awal; tidak pernah sah penuh (fasid) atau tidak pernah ada (batil)
Efek retroaktif	Tidak ada; hukum lama tetap sah untuk masa berlakunya	Ada; fasid dianggap tidak pernah sah; batil dianggap tidak pernah ada
Agen perubahan	Nash/otoritas yang lebih kuat atau setara yang datang kemudian	Penemuan cacat oleh otoritas yang berwenang
Respons yang tepat	Taat pada nasikh; menghormati mansukh sebagai fase sah	Koreksi, pembatalan, atau pemulihan
Analogi hukum modern	Amandemen konstitusi; reformasi perundang-undangan	Judicial review; pembatalan ex tunc

B. Kategori 'Batal' dalam Fiqh Islam: Fasid dan Batil

Hukum Islam mengenal dua kategori invalidity yang berbeda: *fasid* (rusak/cacat) dan *batil* (batal total). Perbedaan ini penting terutama dalam fiqh muamalat. Sebuah akad *batil* adalah akad

yang tidak pernah ada secara hukum — ia tidak menghasilkan efek hukum apapun, seperti akad jual beli atas barang haram. Sementara akad *fasid* adalah akad yang pada dasarnya valid namun mengandung syarat yang terlarang — ia menghasilkan beberapa efek hukum (misalnya, pemilikan barang jika telah diterima dalam mazhab Hanafi) namun harus dikoreksi.

Dalam konteks hukum publik dan tata negara, analogi yang paling tepat untuk *batil* adalah produk hukum yang dikeluarkan oleh pihak yang sama sekali tidak berwenang (ultra vires total), atau yang bertentangan dengan norma *qath'i* yang tidak dapat diganggu gugat. Sementara *fasid* lebih mendekati produk hukum yang berwenang secara formal namun mengandung cacat prosedural atau substansial yang dapat dikoreksi.

C. Relevansi Hukum sebagai Kriteria Nasikh

Pertanyaan yang menjadi kunci: jika nasikh bukan karena kecacatan, lalu mengapa suatu hukum perlu di-naskh? Jawaban yang dikembangkan oleh Al-Syatibi dan kemudian dielaborasi oleh Fazlur Rahman adalah: karena *relevansi hukum* bersifat kontekstual dan temporal. Setiap hukum diturunkan untuk menjawab kondisi tertentu; ketika kondisi itu berubah secara fundamental, hukum tersebut perlu digantikan bukan karena ia salah, melainkan karena ia tidak lagi menjawab realitas yang ada.

Ini adalah formulasi yang secara implisit mengandung teori *maqashid al-syari'ah* sebagai meta-kriteria: tujuan akhir syariah (hifdzu al-din, al-nafs, al-'aql, al-nasl, al-mal) tetap konstan, tetapi instrumen hukum yang melayani tujuan-tujuan ini dapat berubah sesuai kondisi. Nasikh adalah mekanisme di mana instrumen yang sudah tidak lagi efektif digantikan oleh instrumen yang lebih sesuai dengan kondisi baru, demi mencapai tujuan yang sama.

> *"Syariah diturunkan untuk kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Maka setiap hukum yang bertentangan dengan kemaslahatan, ia bertentangan dengan syariah — bukan karena syariah bertentangan dengan kemaslahatan, melainkan karena ia bukanlah bagian dari syariah."*
>
> *— Al-Syatibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah, Jilid II*

Formulasi Al-Syatibi ini membuka kemungkinan teoritis yang jauh: jika relevansi terhadap kemaslahatan adalah kriteria keberlakuan hukum, maka tidak berlakunya suatu norma bisa berasal bukan hanya dari nasikh tekstual, melainkan dari perubahan kondisi yang membuat norma itu *secara fungsional* sudah tidak mampu melayani tujuannya. Inilah yang kemudian menjadi titik pijak para pembaru hukum Islam dari Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah (*I'lam al-Muwaqqi'in*) hingga Fazlur Rahman dalam membangun metodologi hukum Islam yang responsif terhadap perubahan.

IV. AMANDEMEN UUD 1945 PASAL 37:MEKANISME KONSTITUSIONAL PERUBAHAN HUKUM DASAR

A. UUD 1945: Antara Sakralitas dan Kebutuhan Perubahan

UUD 1945 yang disahkan pada 18 Agustus 1945 oleh PPKI (Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia) merupakan konstitusi pertama Republik Indonesia. Sejak awal pembentukannya, para pendiri bangsa menyadari bahwa konstitusi ini bukanlah dokumen final yang tak tergoyahkan. Soekarno sendiri, dalam sidang BPUPKI, menyebutnya sebagai konstitusi 'kilat' yang dibuat dalam kondisi darurat kemerdekaan dan menyisakan banyak hal untuk disempurnakan.

Pasal 37 UUD 1945 (dalam naskah aslinya, sebelum amandemen) dengan tegas mengatur: *"Untuk mengubah Undang-Undang Dasar sekurang-kurangnya 2/3 daripada jumlah anggota Majelis Permusyawaratan Rakyat harus hadir dalam sidang MPR untuk merubah Undang-Undang Dasar, putusan diambil dengan persetujuan sekurang-kurangnya 2/3 daripada jumlah anggota yang hadir."* Klausula ini menetapkan amandemen sebagai prosedur yang mungkin dilakukan namun sengaja dibuat sulit — sebuah *supermajority requirement* yang mencerminkan pandangan bahwa konstitusi harus stabil namun tidak kebal perubahan.

B. Sejarah Amandemen UUD 1945 (1999–2002)

Empat kali amandemen yang berlangsung dari 1999 hingga 2002 merupakan peristiwa konstitusional terbesar dalam sejarah Indonesia pasca-kemerdekaan. Amandemen ini lahir dari tekanan reformasi yang menuntut demokratisasi, pembatasan kekuasaan eksekutif, dan penguatan hak-hak warga negara — sebuah konteks historis yang, dalam terminologi ushul fiqh, dapat disebut sebagai 'perubahan kondisi yang fundamental.'

Amandemen	Tahun	Fokus Utama	Jumlah Pasal yang Diubah/Ditambah
Pertama	1999	Pembatasan kekuasaan Presiden; penguatan DPR	9 pasal
Kedua	2000	HAM; pemerintahan daerah; DPR; pertahanan	25 pasal
Ketiga	2001	Bentuk dan kedaulatan; MPR; DPR; Pemilu; Mahkamah Agung; MK; KY	23 pasal
Keempat	2002	MPR; Presiden; DPD; DPOD; pendidikan;	13 pasal

		perekonomian; aturan peralihan	

C. Pasal 37 Pasca-Amandemen Keempat: Mekanisme yang Diperketat

Menariknya, Pasal 37 sendiri mengalami amandemen — ia adalah pasal yang mengatur tentang perubahannya sendiri yang ikut diubah. Pasal 37 pasca-amandemen keempat (2002) memuat lima ayat yang jauh lebih terperinci:

- Ayat (1): Usul perubahan diajukan oleh sekurang-kurangnya 1/3 anggota MPR secara tertulis disertai alasan.
- Ayat (2): Sidang MPR untuk mengubah UUD harus dihadiri sekurang-kurangnya 2/3 anggota MPR.
- Ayat (3): Putusan diambil dengan persetujuan 50%+1 dari seluruh anggota MPR.
- Ayat (4): Khusus mengenai bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia, tidak dapat dilakukan perubahan.
- Ayat (5): NKRI adalah klausula yang tidak dapat disentuh oleh prosedur amandemen apapun.

Ayat (4) dan (5) memperkenalkan konsep *unamendable clause* — ketentuan yang dikunci dari segala kemungkinan perubahan. Dalam perspektif komparatif, ini analog dengan doktrin *'abda' al-ahkam* (prinsip-prinsip dasar hukum) dalam ushul fiqh yang tidak dapat menjadi objek naskh — suatu *ushul qath'i* yang melampaui jangkauan perubahan historis.

D. Hierarki Norma dan Batas Amandemen: Prinsip Konstitutif

Amandemen UUD 1945 beroperasi dalam kerangka hierarki norma (*Stufenbaulehre* dalam terminologi Hans Kelsen) di mana UUD berada di puncak piramida perundang-undangan. Konsekuensinya: setiap produk hukum di bawah UUD yang bertentangan dengan UUD adalah *batal demi hukum* (void ab initio). Ini berbeda secara kategoris dari amandemen yang sah — amandemen mengubah UUD dari dalam sistem, sementara pembatalan produk hukum bawah terjadi karena hierarki yang tidak terpenuhi.

Mahkamah Konstitusi, melalui kewenangan judicial review-nya (Pasal 24C UUD 1945), adalah lembaga yang menetapkan apakah suatu undang-undang bertentangan dengan UUD. Dalam terminologi fiqh, MK menjalankan fungsi yang analog dengan *qadhi al-qudhat* (hakim tertinggi) yang menentukan validitas suatu norma berdasarkan standar otoritatif yang lebih tinggi.

V. ANALISIS KOMPARATIF: NASIKH DAN AMANDEMEN

A. Struktur Paralel: Dari Wahyu Bertahap ke Kehendak Rakyat Terstruktur

Meskipun berfondasi pada sumber otoritas yang berbeda — wahyu ilahi di satu sisi, kedaulatan rakyat di sisi lain — nasikh dan amandemen berbagi struktur formal yang secara mengejutkan paralel. Keduanya mengandaikan: (1) adanya otoritas yang lebih tinggi yang memungkinkan perubahan; (2) prosedur yang ketat agar perubahan tidak sembarangan; (3) klausula *unamendable* yang melindungi inti dari segala perubahan; dan (4) efek tidak retroaktif — hukum lama tetap sah untuk masa berlakunya.

Elemen Struktural	Nasikh (Fiqh Islam)	Amandemen (UUD 1945 Ps. 37)
Sumber otoritas tertinggi	Allah SWT melalui wahyu (Al-Qur'an & Sunnah)	Kedaulatan rakyat melalui MPR
Agen perubahan	Nash yang datang kemudian (Qur'an/Sunnah)	Keputusan MPR dengan supermajority
Syarat formal	Ta'arudh, ta'akhkhur, kesetaraan/keunggulan otoritas	Kuorum 2/3, usul 1/3, putusan 50%+1
Klausa tak dapat diubah	Ushul qath'i; akidah; maqashid ushul	Bentuk NKRI (Pasal 37 ayat 4)
Efek retroaktif	Tidak ada; mansukh sah pada masanya	Tidak ada; norma lama sah sebelum amandemen
Prinsip temporal	Lex posterior: nasikh > mansukh	Lex posterior: UUD baru > UUD lama
Penjaga validitas	Ulama ushul; ijma'	Mahkamah Konstitusi
Logika perubahan	Tadrij; mura'at ahwal al-mukallafin	Living constitution; Volksgeist yang berkembang

B. Perbedaan Fundamental: Dimensi Ontologis

Di balik paralelisme struktural, terdapat perbedaan ontologis yang tidak boleh dikaburkan. Nasikh dalam Islam beroperasi dalam kerangka *theosentrisme hukum* — klaim validitas nasikh pada akhirnya bersumber dari Tuhan sebagai al-Syari' yang mengetahui maslahat manusia secara sempurna. Sementara amandemen konstitusi beroperasi dalam kerangka *demokrasi konstitusional* — klaim validitasnya bersumber dari konsensus rakyat yang diartikulasikan melalui prosedur representatif.

Implikasi perbedaan ini adalah: dalam nasikh, ada dimensi *ta'abbudi* (ketundukan tanpa perlu memahami alasan) yang tidak ada dalam amandemen konstitusi. Seorang Muslim yang hidup pada masa sebelum diharamkannya khamr wajib mengikuti hukum yang berlaku saat itu, meskipun ia mungkin tidak mengerti mengapa hukum itu akan berubah. Sementara warga negara dalam sistem demokrasi memiliki hak untuk mempertanyakan, mendebat, bahkan menolak amandemen yang diusulkan.

Perbedaan kedua berkaitan dengan *finalitas* perubahan. Dalam Islam, proses naskh telah selesai dengan wafatnya Nabi Muhammad SAW — tidak ada lagi nasikh yang mungkin setelah penutupan pintu wahyu (*khatm al-risalah*). Amandemen konstitusi, sebaliknya, secara prinsipil dapat terus berlanjut selama prosedur Pasal 37 dipenuhi — kecuali untuk klausula NKRI yang dikunci secara permanen.

C. Titik Pertemuan: Maqashid dan Volkwil

Titik pertemuan terdalam antara kedua sistem terletak pada konsep *maqashid al-syari'ah* dalam Islam dan *Volkswille* (kehendak rakyat) dalam teori konstitusi demokratis. Keduanya berfungsi sebagai meta-kriteria yang melampaui teks: *maqashid* menjadi kriteria penilaian apakah suatu norma melayani tujuan syariah atau tidak; *Volkswille* menjadi kriteria penilaian apakah suatu norma mencerminkan kehendak rakyat atau tidak.

Al-Syatibi dan Yassir Arafat Hijazi masing-masing, dari perspektif yang berbeda, sampai pada konklusi yang serupa: hukum yang baik adalah hukum yang melayani manusia, bukan manusia yang melayani hukum. Seorang ahli ushul fiqh akan berkata: norma yang tidak lagi melayani maqashid sudah tidak memiliki *'illah* (rasionalitas hukum) yang menjustifikasi keberlakuannya. Seorang ahli hukum tata negara demokratis akan berkata: norma yang tidak lagi mencerminkan kehendak rakyat telah kehilangan legitimasinya.

VI. IMPLIKASI TEORITIS DAN PRAKTIS

A. Toward a Comparative Philosophy of Legal Change

Kajian komparatif antara nasikh-mansukh dan amandemen konstitusi membuka cakrawala bagi suatu *filsafat hukum komparatif* yang melampaui pertentangan antara hukum agama dan hukum negara. Keduanya, pada level yang cukup abstrak, dapat diformulasikan sebagai aplikasi dari satu prinsip yang sama: *norma hukum memiliki masa berlaku yang ditentukan oleh relevansinya terhadap kondisi yang ada, bukan semata-mata oleh usia atau asal-usulnya.*

Prinsip ini — yang dapat disebut *prinsip relevansi hukum* — memiliki implikasi praktis yang signifikan. Dalam konteks hukum Islam Indonesia, ia dapat menjadi dasar argumentasi untuk mengembangkan fiqh munakahat, fiqh siyasah, dan fiqh iqtishadi yang responsif terhadap kondisi Indonesia kontemporer, tanpa harus mengklaim bahwa hukum lama 'salah' atau 'batal'. Hukum lama adalah sah pada masanya; kondisi telah berubah; diperlukan ijtihad baru.

B. Bahaya Konfusio Kategoris dalam Praktik

Secara praktis, konfusio antara nasikh dengan pembatalan (fasad) dan antara amandemen dengan dekonstutisi dapat berimplikasi serius. Dalam konteks Indonesia, beberapa perdebatan tentang Piagam Jakarta, pelaksanaan syariah dalam peraturan daerah, atau hubungan antara hukum adat dan hukum nasional, sering kali mencampuradukkan pertanyaan tentang relevansi (apakah norma ini masih relevan?) dengan pertanyaan tentang validitas (apakah norma ini sah secara prosedural?).

Kerangka analitis yang dikembangkan dalam artikel ini menawarkan pemisahan yang lebih jernih: pertanyaan relevansi dijawab melalui analisis kondisi sosial, kemaslahatan, dan tujuan hukum; pertanyaan validitas dijawab melalui analisis prosedural dan hierarkis. Sebuah norma bisa sah secara prosedural namun sudah tidak relevan (dan perlu diamandemen/diperbarui); atau bisa juga relevan secara substantif namun cacat secara prosedural (dan perlu dikoreksi tanpa harus dihapus).

C. Klausa Tidak Dapat Diubah: NKRI dan Ushul Qath'i

Salah satu temuan komparatif yang paling menarik adalah analogi antara klausula NKRI dalam Pasal 37 ayat (4)-(5) UUD 1945 dengan *ushul qath'i* dalam fiqh Islam. Keduanya berfungsi sebagai *constitutional core* yang dikunci dari segala perubahan, bahkan perubahan yang sesuai prosedur.

Namun terdapat perbedaan penting: dalam Islam, alasan tidak dapat di-naskhnya *ushul qath'i* bersifat onto-teologis — ushul qath'i adalah ekspresi kehendak Tuhan yang sempurna dan tidak memerlukan perubahan. Sementara ketidakmungkinan mengamandemen bentuk NKRI bersifat konstitusional-politis — ia merupakan konsensus politis minimum yang menjadi syarat keberadaan negara Indonesia sebagai satu kesatuan. Jika NKRI diubah, bukan konstitusinya yang berubah, melainkan subjek konstitusi itu sendiri yang berganti.

VII. KESIMPULAN

Kajian komparatif antara doktrin nasikh-mansukh dalam ushul fiqh dan mekanisme amandemen UUD 1945 Pasal 37 menghasilkan beberapa temuan teoretis yang signifikan. *Pertama*, kedua sistem berbagi struktur formal yang paralel: prosedur perubahan yang ketat, klausula yang tidak dapat diubah, efek non-retroaktif, dan logika lex posterior. *Kedua*, perbedaan mendasarnya terletak bukan pada prosedur melainkan pada sumber otoritas: wahyu ilahi yang theosentris versus kehendak rakyat yang demokratis. *Ketiga*, dan ini adalah argumen inti artikel ini: perbedaan antara penggantian karena irelevansitas (nasikh/amandemen) dan pembatalan karena kecacatan (fasad/batal demi hukum) merupakan perbedaan kategoris yang tidak boleh dikacaukan.

Prinsip relevansi hukum yang dirumuskan dalam artikel ini — bahwa norma hukum memiliki masa berlaku yang ditentukan oleh relevansinya terhadap kondisi yang ada — merupakan prinsip yang dapat dijembatani antara tradisi hukum Islam dan konstitusionalisme modern. Ia bukan sekadar persamaan superfisial, melainkan konvergensi pada level filosofis yang lebih dalam tentang hubungan antara hukum, kondisi sosial, dan tujuan normatif.

Bagi praktik hukum Indonesia yang berada di persimpangan antara hukum adat, hukum Islam, dan hukum negara modern, kerangka konseptual ini menawarkan suatu jembatan epistemologis: ia memungkinkan kita untuk menghargai tradisi hukum Islam bukan sebagai sesuatu yang harus diadaptasi ke dalam hukum negara, melainkan sebagai sistem yang memiliki logika internalnya sendiri yang dapat berdialog secara setara dengan konstitusionalisme modern — suatu dialog yang, sebagaimana diimpikan para pendiri bangsa, menjadi fundasi dari *negara hukum yang berkeadilan sosial.*

DAFTAR PUSTAKA

A. Sumber Klasik Islam

Al-Ghazali, Abu Hamid. *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.

Al-Amidi, Saifuddin. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

Al-Syatibi, Ibrahim ibn Musa. *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997.

Ibn Hazm, Ali ibn Ahmad. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Kairo: Maktabah al-Khanji, 1978.

Ibn Qayyim Al-Jauziyyah. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Beirut: Dar al-Fikr, 2003.

Al-Zarkasyi, Badr al-Din. *Al-Bahr al-Muhith fi Ushul al-Fiqh*. Kuwait: Wuzarat al-Awqaf, 1988.

B. Literatur Kontemporer: Fiqh dan Ushul

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Weiss, Bernard G. *The Spirit of Islamic Law*. Athens: University of Georgia Press, 1998.

Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.

C. Sumber Hukum Tata Negara Indonesia

Asshiddiqie, Jimly. *Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika, 2010.

Mahfud MD. *Konstitusi dan Hukum dalam Kontroversi Isu*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2009.

MPR RI. *Risalah Perubahan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 (1999-2002)*. Jakarta: Sekretariat Jenderal MPR RI, 2010.

Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 beserta perubahan pertama, kedua, ketiga, dan keempat.

D. Literatur Perbandingan Hukum

Zweigert, Konrad & Hein Kötz. *An Introduction to Comparative Law*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Glenn, H. Patrick. *Legal Traditions of the World*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Peters, Rudolph. *Crime and Punishment in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.